

## **NATURALISASI FILSAFAT ISLAM DALAM PEMIKIRAN AL-GHAZALI**

**Ridhatullah Assya'bani**

Sekolah Tinggi Ilmu Alqur'an (STIQ) Amuntai

[rassyabani@gmail.com](mailto:rassyabani@gmail.com)

**Abstract:** *The thought of al-Ghazali as outlined in *Tabafut al-Falasifah* has been a controversy for centuries and even today it has become a debate mainly related to the view of al-Ghazali who deconstructed the building of philosophy in Islam resulting in old wounds. In the end, various negative stigmas directed at al-Ghazali. However, whether the work of al-Ghazali, as many have suspected, has resulted in haunting in philosophy or just the opposite? By re-reading al-Ghazali as a traditionalist scholar and reviewing the general opinion which says that *Tabafut al-Falasifah* is a representation of the conflict between philosophy and dogma; or between orthodoxy and heterodoxy, this paper will show that al-Ghazali has an important role in naturalizing science and philosophy in the frame of Islamic theology.*

**Keywords:** *Al-Ghazali's Thought; Naturalization; Islamic Philosophy.*

**Abstrak:** *Pemikiran al-Ghazali yang tertuang pada *Tabafut al-Falasifah* menjadi kontroversi selama berabad-abad, bahkan hingga saat ini menjadi perdebatan terutama terkait dengan pandangan al-Ghazali yang mendekonstruksi bangunan filsafat dalam Islam mengakibatkan luka lama. Pada akhirnya berbagai macam stigma negatif yang ditunjukkan kepada al-Ghazali. Namun, apakah karya al-Ghazali tersebut seperti banyak yang diduga, telah mengakibatkan kehancuran dalam filsafat atau justru sebaliknya? Dengan melakukan pembacaan ulang terhadap al-Ghazali sebagai ulama tradisional dan meninjau pendapat umum yang mengatakan bahwa *Tabafut al-Falasifah* merupakan representasi konflik antara filsafat dan dogma; atau antara ortodoksi dan heterodoksi, tulisan ini akan memperlihatkan bahwa al-Ghazali memiliki peran penting dalam melakukan naturalisasi filsafat dalam bingkai teologi Islam.*

**Kata kunci:** *Pemikiran al-Ghazali; Naturalisasi; Filsafat Islam*

### **Pendahuluan**

Pemikiran Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111) yang tertuang dalam *Tabafut al-Falasifah* dikatakan sebagai legitimasi klaim superioritas yang didaku oleh para *falasifah*. Pada posisi ini, al-Ghazali tidak hanya ingin membuktikan bahwa tidak semua ajaran para filosof klasik telah mencapai tingkatan demonstratif seperti yang diklaim pengikut mereka, tetapi ia juga hendak membongkar bangunan filsafat yang dinilai telah menyalahi dari ajaran Islam.<sup>1</sup> Sayangnya, penjelasan al-Ghazali bahwa ia mempelajari filsafat untuk membantahnya di masa depan bersifat *apologetic*,<sup>2</sup> karena

---

<sup>1</sup>Edward Omar Moad, 'Al-Ghazali's Position on the "Second Proof" of the "Philosophers" for the Eternity of the World, in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers', *Sophia* 54, no. 4 (1 December 2015): 429–41, <https://doi.org/10.1007/s11841-014-0458-5>.

<sup>2</sup>Mengenai karakter apologetik *Munqidz*, lihat Josef Van Ess, "Quelques remarques sur le *Munqid min ad-dalal*," dalam Ghazali: *La raison et le miracle* (Paris, Maisonneuve & Larose, 1987), 57-68. Lihat juga Kenneth Garden, "Coming Down from the Mountaintop: Al-Ghazali's Autobiographical Writings in Context," *The Muslim World*, 101 (2011), 581-596.

*Al-Munqidz min al-Dhalal* ditulis tidak lama setelah al-Ghazali mulai mengajar di Madrasah Nizamiyyah Nishapur pada tahun 1106. Atas dasar inilah memunculkan berbagai macam stigma terhadap al-Ghazali dari berbagai golongan.

Pandangan bahwa al-Ghazali turut bertanggung jawab, untuk tidak mengatakan paling berperan penting, dalam membuat tradisi ilmiah dan filsafat hancur di Dunia Islam oleh para Orientalis klasik di abad ke-19 hingga para pemikir *nabdhah* di Timur Tengah kontemporer timbul dari pembacaan (parsial) terhadap karya magisterial ini. Ketika Solomon Munk menulis pada tahun 1844 bahwa al-Ghazali “menikam filsafat yang membuatnya tidak pulih lagi di Timur,” yang ia bayangkan tentu saja adalah kitab *Taba'at* dan secara khusus Bab Ketujuh Belasnya yang mengkritisi teori kausalitas. Sementara itu, Ernest Renan, yang menulis monografi seminar tentang Averroes dan para pengikutnya di Eropa, memotret al-Ghazali sebagai penentang pemikiran rasional dalam Islam, tokoh yang berada di balik “perang menentang filsafat” di Dunia Islam yang muncul sejak akhir abad ke-12. Bagi Renan, al-Ghazali hanyalah “salah seorang pemikir *nyleneh* yang memeluk agama hanya untuk menantang nalar.”<sup>3</sup> Hal yang menakjubkan, pada tahun 1989, bertepatan 145 tahun setelah Munk mengeluarkan kata-kata kerasnya tentang al-Ghazali, Muhammad ‘abid al-Jabiri masih menulis bahwa pemikiran al-Ghazali “telah meninggalkan luka yang akut dalam Nalar Arab yang tetap menganga bahkan hingga sekarang.”<sup>4</sup> Dalam karyanya yang banyak dijadikan rujukan, *A History of Islamic Philosophy*, Majid Fakhry memandang kritik al-Ghazali terhadap filsafat Islam sebagai bagian dari konflik inheren antara filsafat dan dogma di mana dapat diduga, Ibn Sina dan al-Farabi merepresentasikan tradisi filsafat dan rasionalisme, sementara al-Ghazali menjadi representasi dogma.<sup>5</sup>

Pandangan yang negatif terhadap hubungan antara al-Ghazali dan filsafat tersebut tampaknya juga berkembang pesat, bahkan paling dominan (untuk tidak mengatakan semuanya), dalam studi al-Ghazali di Indonesia. Beberapa pemikir berpengaruh dalam studi Islam di Indonesia seperti Harun Nasution<sup>6</sup> dan Amin Abdullah<sup>7</sup>, menganggap bahwa al-Ghazali adalah seorang pemikir Islam yang menolak sama sekali rasio, mistikus ortodoks, dan penolak kausalitas. Selain itu, dalam kajian-kajian al-Ghazali di Indonesia dewasa ini, juga masih didominasi (untuk mengatakan tidak ada yang berpandangan sebaliknya) oleh pandangan yang mengatakan bahwa al-Ghazali adalah tokoh Islam yang menolak cara berpikir rasional/ filsafat. Hampir semua artikel jurnal yang membahas tentang relasi al-Ghazali dan filsafat yang terindeks di IPI dan Moraref, menyatakan bahwa al-Ghazali

---

<sup>3</sup>Lihat Frank Griffel, “‘... And the Killing of Someone Who Upholds These Convictions is Obligatory!’ Religious Law and the Assumed Disappearance of Philosophy in Islam,” dalam Andreas Speer dan Guy Guldentops (ed.), *Das Gesets* (Berlin: De Gruyter, 2014), 214-226.

<sup>4</sup>Muhammad ‘abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah, 1989), 290.

<sup>5</sup>Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 3rd edition (New York: Columbia University Press, 2004), 223-239.

<sup>6</sup>Harun Nasution, *Islam Rasional*, (Bandung, Mizan, 1994).

<sup>7</sup>M. Amin Abdullah, *Filsafat Etika Islam, Antara al-Ghazali dan Kant* (Bandung, Mizan, 2002).

adalah “musuh” filsafat. Beberapa diantaranya seperti, Ghazali Munir,<sup>8</sup> Mas’udi,<sup>9</sup> Ahmad Atabik,<sup>10</sup> dan Jamhari.<sup>11</sup>

Akan tetapi dapatkah penilaian-penilaian ini dibenarkan? Dapatkah citra al-Ghazali sebagai ulama tradisional yang anti-rasionalisme dan pemikiran filosofis ini diterima dalam kerangka kehidupan dan pemikiran al-Ghazali sendiri? Benarkah karya ini merupakan representasi konflik antara filsafat dan dogma; atau antara ortodoksi dan heterodoksi seperti yang dilukiskan oleh para pengkaji al-Ghazali selama ini?<sup>12</sup>

Tulisan ini berargumen bahwa citra al-Ghazali sebagai musuh filsafat timbul dari pembacaan parsial terhadap korpus filosofis cendekiawan yang bergelar *Hujjat al-Islam* ini. Al-Ghazali menulis korpus yang luas dan kompleks tentang *falsafah*, yang tidak hanya mencakup karya kritis *Tabafut*, akan tetapi juga karya ekspositoris *Maqasid al-Falasifah*, hingga serangkaian risalah pendek yang oleh M. Afifi al-Akiti disebut korpus-*madbnuun*.<sup>13</sup> Akan lebih tepat bila perjumpaan al-Ghazali dengan tradisi filsafat dipandang sebagai perjumpaan kritis, bukan oposisional, di mana anasir-anasir filsafat yang dipandang keliru dan lemah dikritisinya, sementara anasir-anasir lainnya yang dipandang valid dan demonstratif diadopsi dan diadaptasikan dalam sistem pemikirannya. Memanfaatkan konsep Abdelhamid I. Sabra, tulisan ini bermaksud memperlihatkan bahwa al-Ghazali memiliki peran penting dalam melakukan ‘naturalisasi’ sains dan filsafat Yunani dalam bingkai kebudayaan Islam. Seperti yang dijelaskan oleh Sabra, sains dan filsafat Yunani diserap oleh peradaban Islam melalui dua proses yang beriringan, yaitu *apropriasi* dan *naturalisasi*. Dalam proses yang pertama, pemikiran Yunani disesuaikan ke dalam konteks budaya yang baru dengan diterjemahkan ke dalam bahasa Arab; sementara dalam proses yang kedua, ilmu pengetahuan asing ini dipribumisasikan sedemikian rupa sehingga wujud asingnya tak lagi terasa.<sup>14</sup>

Selain itu, meskipun telah banyak kajian mengenai kerangka filosofis pemikiran al-Ghazali, yang diposisikan dalam berbagai bingkai keilmuan, seperti

---

<sup>8</sup>Ghazali Munir, “Kritik al-Ghazali Terhadap Para Filosof” dalam *Teologia*, Volume 25, Nomor 1, Januari-Juni 2014.

<sup>9</sup>Mas’udi, “Menyingkap Hubungan Agama dan Filsafat: Mereda Kesesatan Filsafat al-Ghazali, Merespon Keterhubungan Filsafat dan Agama Ibnu Rusd” dalam *Jurnal Penelitian*, vol. 7, No. 2, Agustus 2013.

<sup>10</sup>Ahmad Atabik, “Telaah Pemikiran al-Ghazali tentang Filsafat” dalam *Fikrah*, Vol. 2, No. 1, Juni 2014.

<sup>11</sup>Jamhari, “Al-Ghazali dan Oposisinya terhadap Filsafat”, dalam *Jurnal Ilmu Agama*, vol. 16, No. 1, Desember 2015.

<sup>12</sup>Qurrotul Aini, ‘Dissecting the Tahafut Al-Falasifah as the Criticism of Ghazali Against the Muslim’s Philosophy’, *Farabi* 13, no. 1 (1 June 2016): 1–29.

<sup>13</sup>Lihat M. Afifi al-Akiti, “The Good, the Bad, and the Ugly of *Falsafa*: Al-Ghazali’s *Madnun*, *Tabafut*, and *Maqasid*, with Particular Attention to Their *Falsafa* Treatments of God’s Knowledge of Temporal Events,” dalam Y. Tzvi Langermann (ed.), *Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy* (Turnhout: Brepols Publishers, 2009), 51-100.

<sup>14</sup>A.I. Sabra, “The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Sciences in Medieval Islam: A Preliminary Statement,” *History of Science*, 25 (1987), 223-243.

posisi sebagai sufi pada kajian kitab *Al-Munqidh min Adh-Dhalal*,<sup>15</sup> kajian filsafat al-Ghazali yang direlasikan dengan mimpi yang dikaitkan secara ontologis dan epistemologis,<sup>16</sup> kajian-kajian etika dalam risalah al-Ghazali,<sup>17</sup> tentang penciptaan alam menurut al-Ghazali,<sup>18</sup> kajian yang memposisikan al-Ghazali sebagai ulama sufi sekaligus filsuf,<sup>19</sup> tidak hanya diposisikan sebagai ulama sufi dan filsuf al-Ghazali juga disebut sebagai intelektual muslim,<sup>20</sup> konsep *dzikir mawt* dalam perspektif al-Ghazali<sup>21</sup> dan lain sebagainya. Sejauh penelusuran ini, tidak ditemukan yang membahas secara rinci pemikiran al-Ghazali terhadap terjadinya naruralisasi filsafat dalam diri al-Ghazali sendiri.

Bertolak dari latar belakang itulah kemudian menjadi menarik untuk menelaah ulang pemikiran al-Ghazali. Apakah pemikiran al-Ghazali, seperti banyak diduga, telah mengakibatkan kehancuran filsafat atau justru sebaliknya, al-Ghazali telah menaturalisasi filsafat, sehingga filsafat Yunani menjadi filsafat yang benar-benar Islami?

## Metode

Setiap kegiatan ilmiah untuk lebih terarah dan rasional diperlukan suatu metode yang sesuai dengan objek yang dikaji, karena metode berfungsi sebagai cara mengerjakan sesuatu untuk dapat menghasilkan hasil yang memuaskan. Di samping itu metode merupakan cara bertindak supaya peneliti berjalan terarah dan mencapai hasil yang maksimal.<sup>22</sup> Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan berbasis pada penelitian kepustakaan (*library research*). Sebagai riset filosofis, penelitian ini menggunakan pendekatan interpretasi<sup>23</sup> atau hermeneutika, yaitu karya al-Ghazali akan dipahami berdasarkan dimensi normatif dan historisnya. Hanya saja, dari awal diberi tekanan pada segi-segi yang relevan dengan tema penelitian ini.

Pengolahan data dalam penelitian ini dilakukan melalui analisis dan seleksi data-data yang telah terkumpul. Selanjutnya, penulis melakukan penyajian data.

---

<sup>15</sup>Adistya Wahyu Larasati, Rosichin Mansur, and Ibnu Jazari, 'Pemikiran Sufistik Imam Al-Ghazali (Studi Analisis dalam Kitab Al-Munqidh Min Adh-Dhalal)', *Vicratina: Jurnal Pendidikan Islam* 4, no. 3 (15 July 2019): 10–17.

<sup>16</sup>Mohd Syahmir Alias, 'Pemikiran Kefalsafahan Al-Ghazali Berkaitan Mimpi', *Jurnal Uluwan* 4, no. 1 (10 October 2019): 26–36.

<sup>17</sup>Rupinus Kehi, 'Potensi Etika Dalam Risalah-Risalah AL-Ghazali' (undergraduate, Widya Mandala Catholic University Surabaya, 2018), <http://repository.wima.ac.id/14699/>.

<sup>18</sup>Cici Zulaika, 'Penciptaan alam menurut Imam Al-Ghazali?', 23 May 2018, <http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/40617>.

<sup>19</sup>Wahyu Hidayat, 'Al Ghazali Ulama Sufi dan FilosoF', *Jurnal Matblaul Fattah: Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam* 11, no. 1 (10 August 2020): 38–47.

<sup>20</sup>Zaini Abdul Hanan, 'Menakar eksistensi dan Pemikiran Al Ghazali Sebagai Figur Intelektual Islam', *Jurnal Elkatarie : Jurnal Ilmu Pendidikan dan Sosial* 1, no. 02 (9 September 2019): 104–16, <https://doi.org/10.1234/elkatarie.v1i02.3623>.

<sup>21</sup>Nailah Zubdiyati Fakhroh, 'Konsep Dhikr Al-Mawt Dalam Perspektif Eskatologi al-Ghazali' (undergraduate, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2020), <http://digilib.uinsby.ac.id/39553/>.

<sup>22</sup>Anton Bakker, *Metode Filsafat* (Ghalia Indonesia: Jakarta, 1986), 10.

<sup>23</sup>Anton Bakker dan Achmad Charris, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Kanisius: Yogyakarta, 1990), 85–86.

Penyajian dilakukan dengan pertama-tama mendeskripsikan secara umum biografi al-Ghazali. Setelah itu, penulis kemudian masuk pada langkah berikutnya, dengan meninjau ulang pemikiran al-Ghazali apakah ia penghancur filsafat atau naturalisasi filsafat.

## Pembahasan

### *Pandangan Para Pengkaji al-Ghazali*

Al-Ghazali, selalu ditempatkan sebagai dalang utama dalam penelitian-penelitian kalangan Barat untuk menjelaskan tentang keruntuhan filsafat dalam dunia Islam. Dalam bukunya *Tahafut al-Falasifah* al-Ghazali mengkritisi dua puluh ajaran filosof-filosof Muslim. Menurut al-Ghazali, tiga dari kedua puluh ajaran tersebut, tidak hanya tidak berdasar, melainkan juga melanggar prinsip utama Islam yang disetujui oleh semua kaum Muslimin. Bagi al-Ghazali, tiga ajaran ini menandakan sebuah kemurtadan dari Islam. berikut tiga pandangan tersebut: *Pertama*, pandangan bahwa dunia itu tidak memiliki permulaan di masa lalu dan tidak diciptakan dalam suatu waktu tertentu. *Kedua*, pandangan bahwa pengetahuan Tuhan hanya meliputi hal-hal universal dan tidak sampai pada hal-hal yang detail (khusus). *Ketiga*, pandangan bahwa setelah kematian, jiwa manusia tidak akan pernah kembali lagi pada tubuh mereka. Dalam ketiga hal ini, kata al-Ghazali, ajaran Islam, yang berdasarkan pada wahyu, mengajukan hal yang bertentangan, sehingga tertolaklah klaim tidak berdasar para filosof Muslim tersebut. Dengan demikian, maka orang-orang yang secara aktif menyebarkan tiga ajaran tersebut tidak bisa dianggap sebagai Muslim lagi, kata al-Ghazali. Sebaliknya, mereka itu bisa dianggap telah murtad dari Islam dan—menurut peraturan hukum Islam—mereka berhak mendapatkan hukuman mati.<sup>24</sup>

Fakta bahwa pernyataan berakhirnya tradisi filsafat dalam Islam kebanyakan bertepatan dengan *tahafut*-nya al-Ghazali yaitu tahun 478/1095, atau terjadi di masa setelah generasi ketiga, telah memantik sugesti bahwa putusan al-Ghazali dalam karya tersebut telah berkontribusi atau bahkan menyebabkan hilangnya filsafat dalam Islam. Solomon Munk, penulis sejarah Arab dan Filsafat Islam komprehensif pertama, menengahkan gagasan ini pada tahun 1844. Dia menulis bahwa melalui *tahafut falasifah*-nya, al-Ghazali “telah melancarkan serangan terhadap filsafat dan sejak saat itu filsafat tidak pernah sembuh di Timur.”<sup>25</sup> Tak lama kemudian, Ernest Renan mendeskripsikan al-Ghazali sebagai musuh filsafat, penggagas penganiyaan terhadap filsafat. Menurut Renan, peperangan melawan filsafat di seluruh wilayah Islam selama abad itu berakar dari pengkafiran al-Ghazali terhadap filsafat.<sup>26</sup>

Bagi Ignaz Goldziher, sebenarnya pada masa al-Ghazali, praktik pemikiran filsafat sudah begitu lemah dan sakit, sehingga kritik al-Ghazali dalam *Tahafut falasifah*

---

<sup>24</sup>Al-Ghazali, *Tahafut*, 376.2–10 / 226.1–10.

<sup>25</sup>Frank Griffel, “Taqlid of the Philosophers: Al-Ghazali’s Initial Accusation in his *Tahafut*,” dalam Sebastian Günther (ed.), *Ideas, Images, and Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam* (Leiden: Brill, 2005), 280.

<sup>26</sup>Frank Griffel, *Al-Ghazali’s Philosophical Theology* (New York: Oxford University Press, 2009), 5.

hanyalah membantu membunuh dan mengakhiri penderitaan filsafat yang sudah lemah. Setelah masa al-Ghazali, Goldziher melanjutkan, “*kita menemukan, dalam tradisi Islam pada saat itu dan seterusnya, setiap kerja filosofis hanya akan ditemukan dalam tumpukan bahan bakar.*”<sup>27</sup> Goldziher, tentu saja, merupakan guru yang sangat berpengaruh pada periode awal pertumbuhan studi Islam di Barat, dan banyak pernyataan serupa yang muncul di Barat selama abad kedupuluh. Komentar ini masih merepresentasikan sebagai bagian yang baik dari pemahaman yang lebih populer tentang posisi al-Ghazali dalam sejarah intelektual Muslim di kalangan peneliti kontemporer. William M. Watt misalnya, orang yang menjadi figur historiografi pemikiran Islam bagi seluruh generasi ilmuwan studi Islam, pada tahun 1962 mengakui bahwa al-Ghazali telah menyatukan filsafat dan teologi. Watt, bagaimanapun, membatasi penyatuan ini hanya pada pengenalan al-Ghazali tentang logika silogistik ke dalam diskursus teologi Islam. Di dalam *Tabaḥuṭ Al Falasifah*, Watt menulis, al-Ghazali menentang sekuat tenaga para filosof, “Dan setelah kecaman tersebut, tidak lagi ditemukan filosof di dunia Islam Timur.”<sup>28</sup>

Berbeda dengan de Boer yang menyatakan bahwa Averoes adalah filsuf terakhir yang pernah tercatat dalam dunia Islam, pernyataan de Boer ini pun tidak lepas dari komentar pengkaji lainnya, Shlomo Pines. Shlomo Pines telah memberi komentar bahwa kesimpulan de Boer ini memang merupakan kesimpulan yang populer, tetapi merupakan sebuah generalisasi yang terburu-buru untuk menganggap bahwa uraian-uraian polemis al-Ghazali merupakan serangan mematikan terhadap filsafat dalam Islam.<sup>29</sup> Menurut pendapat Pines, tidak ada kemerosotan rasional sains dan filsafat setelah al-Ghazali. Tidak ada kemiskinan ide-ide baru dalam Islam, tulis Pines, walaupun kecenderungan untuk memelihara sistem pemikiran lama dan stabilisasi lingkungan saintifik telah membuat pertumbuhan ide-ide lebih lambat daripada di Eropa, yang di sana konsep-konsep fundamental secara periodik direvisi bahkan kadang dibuang. Lebih jauh, Pines menegaskan bahwa sains Islam itu berasal dari sejumlah besar elemen yang beragam dan ia mengintegrasikan pengaruh-pengaruh timur, Persia, India, dan Yunani: “Dalam perkembangan selanjutnya sains Islam tidak—sebagaimana biasanya—melenyapkan salah satu di antara elemen-elemen tersebut; sains Islam menggiring mereka untuk hidup berdampingan atau menggiringnya pada konteks yang berbeda.”<sup>30</sup>

Dalam Islam ada kecenderungan ke arah sinkretisme, yang di sana elemen-elemen *kalam*, *falsafah*, dan sufisme akan muncul jadi satu dan dalam satu orang pemikir. Pada tahun 1974, Alessandro Bausani menambahkan sebuah observasi yang menarik, sementara di Barat era pertengahan, tendensi diskursus keilmuan—keilmuan ortodoksi, boleh dikatakan—telah didominasi oleh pendekatan sistematis Aristotelian dan tren-tren yang progresif, dengan kata lain, heterodoksi keilmuan seringkali secara radikal anti-Aristotelian, di Islam, pandangan demikian justru

---

<sup>27</sup>Griffel, 5.

<sup>28</sup>Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 117.

<sup>29</sup>Pines, “Some Problems of Islamic Philosophy,” 80, n. 2.

<sup>30</sup>Pines, “Some Problems of Islamic Philosophy,” 80, n. 2.

terbalik. Di sini, ortodoksi itu termasuk sejenis tren anti-Aristotelianisme, dan ia mengembangkan pendekatan yang fleksibel dan sinkretistik untuk metode-metode keilmuan. Situasi yang jauh lebih statis di Barat adalah—imbuh Bausani: secara bertentangan—salah satu dari alasan-alasan kemajuannya, sejak ia memaksa untuk mengubah pendekatan-pendekatannya dalam metode keilmuan secara radikal: “Ia jauh lebih sulit untuk menjadi seorang revolusioner yang radikal, jika seseorang dihadapkan dengan sesuatu yang secara komparatif pendiriannya lebih progresif”.<sup>31</sup>

Pada tahun 1987, Abdelhamid I. Sabra mengeluarkan ekspresi ungkapan lain tentang ide bahwa kecenderungan Islam mengintegrasikan tradisi filsafat Yunani daripada membuangnya. Dalam sebuah artikel seminarnya, Sabra memperlihatkan bahwa setelah periode appropriasi keilmuan Yunani, yakni sejak proses penerjemahan dari Yunani ke Arab dan dalam penulisan *falsafah* hingga Avicenna (Ibn Sina, w. 428/1037), filsafat dan keilmuan-keilmuan Yunani kemudian dinaturalisasikan ke dalam diskursus *kalam* dan teologi Islam.<sup>32</sup> Disiplin *kalam* yang dimaksud adalah teologi rasionalis Muslim sebagaimana dikembangkan oleh kalangan Mu'tazilah dan dilanjutkan kemudian oleh aliran Sunni dan Syi'ah, paling mencolok oleh kalangan Asy'ariyah, telah memberikan rumah baru bagi *falsafah*. Situasi penghargaan demikian juga sama dengan Latin zaman pertengahan, selama zaman itu kajian filsafat tidak bisa dibedakan dengan teologi Kristiani. Diskursus teologi Islam diintegrasikan dengan tradisi *falsafah* sedemikian rupa, sehingga teolog Muslim seperti Fakhr al-Din al-Razi (w. 606/1210), Nasir al-Din al-Tusi (w. 672/1274) dan banyak lagi ilmuan-ilmuan pada periode ini haruslah dipandang sebagai seorang filosof sekaligus seorang teolog.<sup>33</sup> Mereka belajar hasil-hasil kerja tradisi filsafat dalam Islam, terutama sekali Avicenna; menggubah komentar-komentar (*syarah*) atas hasil-hasil kerja tersebut; mendiskusikan ajaran-ajaran para filosof tersebut; dan sering mengadopsi sikap yang telah dikembangkan oleh salah satu filosof yang lebih awal. Dengan teori yang jauh lebih original, banyak filosof Muslim kemudian, seperti as Suhrawardi (w.587/1191) atau Mulla Sadra (w. 1050/1640), telah menemukan aliran filsafat mereka sendiri.

Hingga saat ini, para ilmuan masih berbeda pendapat soal posisi al-Ghazali dalam proses naturalisasi keilmuan Yunani ke dalam diskursus teologi Islam.<sup>34</sup> Mengingat bahwa ia mengkritisi dua puluh ajaran *falsafah* dalam *tahafut al-falsafah* dan bahkan menghakimi tiga di antaranya sebagai kemurtadan dari Islam, haruskah kita katakan bahwa naturalisasi dan integrasi yang efektif dalam diskursus filsafat Islam itu benar-benar terjadi, meskipun dalam diri al-Ghazali? Atau, lebih baik, haruskah kita berpikir bahwa al-Ghazali sebagai seorang pemikir yang berdiri di pusat

---

<sup>31</sup>Bausani, “Some Considerations on Three Problems of the AntiAristotelian Controversy Between al-Biruni and Ibn Sina,” 85.

<sup>32</sup>A.I. Sabra, “The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Sciences in Medieval Islam: A Preliminary Statement”, *History of Science* 25 (1987).

<sup>33</sup>Endress, “Reading Avicenna in the Madrasa,” 392–422.

<sup>34</sup>Naseeb Ahmed Siddiqui, ‘Creation-From Pre-Eternity to Probability (Al-Jadid) Tahafut Al-Falsafah) A Contribution To The History of Muslim Philosophy’, *Ar-Raniry, International Journal of Islamic Studies* 4, no. 1 (28 July 2020): 117–48.

perkembangan teologi Islam, melalui *tabafut*-nya dan karya-karya teologi Islamnya di kemudian hari adalah, pada kenyataannya, termasuk bagian penting dari proses ini?

### **Al-Ghazali dan Naturalisasi Filsafat Islam**

Pada pembahasan ini akan dijelaskan mengapa al-Ghazali layak disebut sebagai teolog Muslim pertama yang secara aktif mempromosikan naturalisasi tradisi filsafat ke dalam teologi Islam. Dokumen-dokumen hasil karyanya tidak lain adalah sebuah upaya untuk mengintegrasikan logika Aristotelian ke dalam tradisi *kealam*, teologi Islam rasional. Tanpa lelah, al-Ghazali senantiasa menekankan tentang keutamaan-keutamaan logika silogistik dan senantiasa mendorong teman-teman semasanya di lingkungan teologi Islam untuk mengadopsi teknik rasional ini. Ia benar-benar terang-terangan tentang proyek ini dan menyebarluaskan logika ini, sebagai contoh, dalam autobiografinya, *al-Munqidh min al-dhalal* maupun dalam *tabafut*, aspek relasi al-Ghazali dengan filsafat di sini sangatlah masyhur.<sup>35</sup> Beberapa kritikus dan penafsir al-Ghazali telah menanyakan bagaimana mungkin dia bisa memanfaatkan logika Aristotelian tanpa juga mengadopsi ontologi Aristotelian.<sup>36</sup> Dalam tradisi Aristotelian, logika itu sangat dekat hubungannya dengan penjelasan spesifik tentang elemen-elemen pokok paling mendasar dari dunia dan relasinya satu sama lain, sehingga logika Aristotelian itu nyaris tidak bisa diadopsi tanpa juga mengadopsi ontologi Aristotelian. Al-Ghazali sangat paham tentang hubungan tersebut, dan ketika ia menyebarkan ajaran logika dari *falasifah*, ia tahu bahwa ia juga meminta teman-temannya untuk menganut asumsi-asumsi fundamental yang akan mengubah sikap mereka pada ontologi dan metafisika. Tentang hal ini, bagaimanapun, al-Ghazali kurang terbuka. Ketika dia meringkas pandangannya terhadap *falsafah* metafisika dalam beberapa karya populernya seperti autobiografinya, dia mengubah kritiknya terhadap metafisika di depan dan menyebutkan apresiasinya terhadap ajaran-ajaran metafisika secara sepintas.<sup>37</sup> Namun, kajian cermat terhadap karya-karya al-Ghazali di bidang teologi tidak menyisakan keraguan bahwa pandangannya tentang ontologi, jiwa manusia, dan ilmu *nijum* adalah dibentuk oleh, terutama, Ibn Sina.<sup>38</sup> Lebih jauh, bahkan penolakan terhadap tiga ajaran filosofis sebagaimana telah disebutkan dalam *Tabafut al-Falasifah* itu sebenarnya adalah bagian dari proses naturalisasi filsafat Aristotelian terhadap teologi Islam.

Melalui penolakan ini, buku tersebut mengidentifikasikan elemen-elemen Aristotelian yang, menurut al-Ghazali, tidak layak untuk diintegrasikan. Dengan menyorot tiga ajaran tersebut, teolog Muslim terkemuka tersebut kemudian membuka jalan bagi diskursus teologi Islam ke posisi-posisi *falasifah* penting lainnya yang lebih banyak.

Tulisan ini mencoba mendekati subjek pemikiran filsafat al-Ghazali dari dua sudut pandang, mengemukakan sebuah kajian yang terbatas tentang dua hal, yaitu

---

<sup>35</sup>Al-Ghazali, *al-Munqidh*, 22–23; *Tabafut*, 15.12–16.4 / 9.6–10.

<sup>36</sup>Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. 7.

<sup>37</sup>Al-Ghazali, *al-Munqidh*, 18–20.

<sup>38</sup>Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. 9.

kehidupan al-Ghazali dan ajarannya tentang kosmologi. Penulis memilih kedua subjek ini karena penulis yakin bahwa saat ini dua hal itu merupakan rintangan terbesar untuk menempatkan al-Ghazali sebagai seorang yang berkontribusi dalam proses naturalisasi *falsafah* ke dalam diskursus teologi Islam.

Perihal kajian tentang kehidupan al-Ghazali ini, dalam pandangan umum kesarjanaan Barat saat ini, sangat banyak dibentuk oleh laporan al-Ghazali sendiri dalam autobiografinya, *al-munqidz min al-dhalal*. Kesarjanaan berbahasa Inggris tidak memberikan peran yang memadai pada sumber-sumber tambahan utama tentang kehidupan dan kinerja al-Ghazali, seperti beberapa catatan dari murid-muridnya dan koleksi surat-suratnya yang berbahasa Persia. Sumber-sumber tambahan utama ini dapat diperoleh selama pertengahan abad kedua puluh dan berisi tentang banyak informasi yang mengatasi banyak ketidakpastian yang tersisa tentang kronologi tindakan-tindakan dan keberadaan al-Ghazali. Secara khusus, koleksi surat-suratnya yang berbahasa Persia menjelaskan detail yang kaya tentang keadaan di sekitarnya pada 15 tahun terakhir dari masa hidupnya. Sebagai contoh, dalam autobiografinya, al-Ghazali sering mengacu, dalam surat-suratnya, pada krisis yang menyebabkan kepergiannya dari Baghdad tahun 488/1095. Namun, dalam surat-suratnya yang berbahasa Persia, al-Ghazali juga menyebutkan peristiwa lain, satu yang harus kita pertimbangkan sama pentingnya dengan kepergiannya dari Baghdad: pada Dzul Qa'da 489/Oktober-November 1096, satu tahun setelah kepergiannya dari Baghdad, al-Ghazali bersumpah di makam Ibrahim di Hebron bahwa dia tidak akan lagi, "Pergi ke penguasa manapun, menerima uang penguasa, atau ikut serta dalam salah satu perdebatan publiknya."<sup>39</sup> Walaupun dalam autobiografinya, ia menggambarkan proses dramatis yang menyebabkan kepergiannya dari Baghdad secara terang benderang, ia tidak pernah menyebutkan tentang sumpah di Hebron. Penghilangan kisah ini bisa dilihat berhubungan dengan orang-orang yang sezaman dengannya yang telah menuduh dia melanggar sumpah tersebut, maka ia pun kurang berminat untuk mengingatkan para pembaca autobiografinya tentang sumpah tersebut. Meninggalkan Baghdad dan sumpah untuk tidak bekerjasama dengan otoritas pemerintah, tentu saja, merupakan dua kejadian yang mestinya bersamaan, walaupun pembaca autobiografi al-Ghazali mungkin tidak paham tentang hubungan ini. Jarak sebelas tahun antara putusan al-Ghazali untuk meninggalkan Baghdad dan penulisan autobiografinya membuat perubahan penting ini di dalam gambaran peristiwa tersebut. Membaca surat-surat al-Ghazali dan mempelajari komentar-komentar murid-muridnya memberikan gambaran yang lebih jelas tentang apa yang menjadi faktor putusnya untuk meninggalkan posisinya pada madrasah Nizamiyyah di Baghdad.

Perubahan al-Ghazali dari seorang yang paling sukses dan intelektual terpandang di Baghdad menjadi seorang yang menghindari kemasyhuran dan hidup menyendiri di tanah kelahirannya, Iran, selalu merebut imajinasi publik. Realitas ini memantik kemunculan ide bahwa ada dua atau bahkan lebih ucapan-ucapan al-Ghazali tentang pekerjaannya. Banyak pengkaji yang juga merasa bahwa hubungan al-

---

<sup>39</sup>Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. 10

Ghazali dengan *falsafah* itu lebih ambigu daripada yang dia akui dalam autobiografinya. Ide bahwa ajaran-ajaran al-Ghazali telah melalui sebuah perubahan penting selama hidupnya itu begitu sering dikemukakan sehingga ia menjadi bagian dari kesarjanaan dan bahkan lebih populer pengaruh dari perubahannya. Pada tahun 1994, bagaimanapun, Richard M. Frank mengamati bahwa tidak ada perkembangan teoritis penting dalam teologi al-Ghazali pada karya-karyanya yang paling awal, yang diterbitkan sebelum kepergiannya dari Baghdad pada 488/1095, dan karya-karyanya yang terakhir.<sup>40</sup> Frank benar tentang hal ini; hampir tidak ada bukti apapun untuk mendukung pandangan yang dipegang banyak orang bahwa al-Ghazali mengubah beberapa posisinya setelah kepergiannya dari Baghdad dan dia berpindah jalur dari seorang *mutakallim* (ahli teologi) menjadi seorang sufi. Walaupun realitas ini benar, bahwa beberapa motif yang kelihatan lebih menyolok dalam kinerja al-Ghazali setelah kepergiannya dari Baghdad—sebagai contoh, pemusatan perhatian tentang memperoleh keselamatan di akhirat—tidak satupun dari kinerja al-Ghazali tersebut tidak dijumpai pada proyek-proyeknya yang awal, dan mengatakan bahwa ajaran teologi al-Ghazali mengalami perubahan, faktanya, tidak bisa dipertahankan.

Salah satu dari minat utama penulis dalam mengkaji kehidupan al-Ghazali adalah untuk menyelidiki apakah pandangan umum saat ini tentang perubahannya dari seorang *mutakallim* (seorang teolog Muslim rasional) dan penentang *falsafah* sebelum pergi dari Baghdad, menjadi seorang sufi, seorang yang menghindari *kalam* dan berupaya mendamaikan sufisme dengan ortodoksi Muslim dan bahkan mungkin juga dengan *falsafah* dapat didukung oleh berbagai sumber paling otoritatif tentang kehidupannya sehingga tidak stagnan.<sup>41</sup> Walaupun sumber-sumber ini tentu saja berbicara tentang perubahan dalam kehidupan al-Ghazali, tidak ada satupun dari sumber-sumber tersebut yang menginformasikan bahwa ajaran-ajarannya telah mengalami perubahan penting. Abd al-Ghafir al-Farisi (w.529/1134), salah satu teman yang sezaman dengannya, menceritakan dengan fasih bagaimana keangkuhan intelektual al-Ghazali muda berubah menjadi seorang yang jauh lebih *tanadhu*.<sup>42</sup> Tetapi, perubahan tersebut bukanlah perubahan dari seorang teolog dogmatis menjadi seorang mistikus yang banyak dibicarakan oleh penelitian-penelitian modern. Bahkan teman sezamannya ini, menceritakan pada kita bahwa al-Ghazali telah mendapatkan pengenalan yang terperinci tentang sufisme dari gurunya, al-Faramadhi (w. 477/1084), sebelum ia berusia tiga puluh tahun. Ini setidaknya sepuluh tahun—mungkin juga masih lebih—sebelum krisis dramatisnya yang diceritakan di dalam autobiografinya. Dalam karya tersebut, al-Ghazali menceritakan kepergiannya dari Baghdad itu sebagai, kurang lebih, pengaruh tiba-tiba dari temuannya dalam literatur sufi. Salah satu muridnya, Abu Bakr ibn al-Arabi (w. 543/1148), menginformasikan bahwa proses tersebut sama sekali bukanlah hal yang tiba-tiba. Sang murid itu

---

<sup>40</sup>Frank, *Al-Ghazali and the Asharite School*, 4, 29, 87, 91.

<sup>41</sup>AP Alavi Bin Mohamed Bin Ahamed, 'Internal Dissensions Among The Early Muslims: Al-Ghazzali The Saviour of True Islamic Philosophy', *Journal Of Shangha Jiaotong University* 16, No. 09 (2020): 151–61.

<sup>42</sup>Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. 52

mengatakan bahwa dua tahun sebelum kepergiannya dari Baghdad, al-Ghazali telah “Menerima jalan sufi dan membuat dirinya bebas dari apa yang ia butuhkan (*zuhud*: penerjemah).”<sup>43</sup> Semua laporan tersebut mestinya membimbing kita mengevaluasi ulang narasi-narasi al-Ghazali sendiri tentang krisis yang dia alami pada tahun 488/1095, yang hingga kini mendominasi biografi-biografi Barat tentangnya.

Ajaran kosmologi al-Ghazali saat ini merupakan halangan yang terbesar untuk pemahaman yang koheren tentang teologinya. Kata “kosmologi” berhubungan dengan pandangan-pandangan tentang unsur-unsur paling dasar dari alam semesta dan bagaimana mereka saling mempengaruhi satu sama lain, jika, faktanya, mereka diasumsikan melakukan itu. Dalam kasus al-Ghazali, yang mengajarkan Tuhan menciptakan segala sesuatu yang ada dan segala kejadian di alam semesta, kosmologi pun berhubungan dengan *bagaimana* Tuhan menciptakan dunia dan *bagaimana* Ia berhubungan dengan ciptaannya. Dalam kesarjanaan Barat, problem mendasar dari ajaran kosmologi al-Ghazali menjadi menonjol segera setelah 1904, ketika karyanya *The Niche of Lights (Misykat al-Anwar)* pertama kali dicetak. Dalam buku ini, al-Ghazali memilih bahasa yang merefleksikan dan menyiratkan prinsip-prinsip kosmologi yang dikembangkan oleh para filsuf dan ini tidak muncul dalam karya-karya teolog Sunni yang lebih awal. Ajaran-ajaran dalam *Misykat al Anwar* tampaknya juga bertentangan dengan karya-karyanya yang lain, terutama dengan bukunya yang berjudul *Balanced Book on What-to-Believe (al-Iqtisad fil-I'tiqad)*.<sup>44</sup> Dalam tiga puluh tahun kemudian, ilmuwan-ilmuwan seperti W. H. T. Gairdner, Arent J. Wensinck, dan Miguel Asín Palacios, telah mendokumentasikan perbedaan-perbedaan tersebut, tetapi mereka tidak dapat banyak menyajikan rekonsiliasi atau penjelasan. Selama paruh kedua abad kedua puluh, melalui karya-karya William M. Watt, Hava Lazarus-Yafeh, dll. ilmuwan-ilmuwan Barat mencoba untuk memecahkan teka-teki ini dengan mengecualikan teks-teks yang paling problematik, yang kebanyakan bertentangan dengan ajaran mapan dari korpus al-Ghazali yang telah diterima oleh umum. Lazarus-Yafeh membuktikan bahwa karya-karya tersebut, yang secara terang-terangan menggunakan bahasa filsafat itu palsu dan seharusnya tidak dikaitkan dengan sang teolog Muslim terbesar, sebagaimana Watt juga berpendapat tentang bab tertentu di dalam *Misykat al Anwar*.<sup>45</sup>

Penulis lihat argumen-argumen mereka itu tidak meyakinkan; sepertinya agak mustahil bahwa bab-bab tersendiri bisa ditambahkan ke dalam karya seorang ilmuwan terkemuka seperti al-Ghazali jika ia telah mempublikasikan karyanya ini selama masa hidupnya. Ilmuwan Muslim klasik sangat menghormati tradisi tekstual dari seorang penulis; manuskrip-manuskrip dicek demi ketepatannya dengan mengkomparasikan dan membandingkannya dengan salinan-salinan lain dari karya yang sama.<sup>46</sup> Penulis dan pembaca-pembacanya memiliki ketertarikan dalam menjaga integritas karya-karyanya yang telah dipublikasikan. Secara kolektif, mereka akan mampu

---

<sup>43</sup>Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. 67

<sup>44</sup>al-Ghazali, *Ihya'* 71:134.13–16 / 169.16–19; *al-Iqtisad*, 215.9–10

<sup>45</sup>Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. 9.

<sup>46</sup>Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. 10.

mengidentifikasi kesalahan-kesalahan dalam tradisi manuskrip bahkan berabad-abad setelah buku itu dipasarkan. Publikasi pertama pada tahun 1966, argumen Hava Lazarus-Yafeh bahwa buku-buku yang menggunakan terminologi-terminologi filsafat tidak ditulis oleh al-Ghazali secara metodologis tampak problematis.<sup>47</sup> Lazarus-Yafeh melihat bahwa terma-terma filosofis itu tidak hadir dalam karya-karya yang diterima khalayak umum sebagai tulisan al-Ghazali, ini mengarah pada asumsinya bahwa segala penggunaan bahasa filosofis itu adalah sesuatu yang tidak penting dan merupakan tambahan yang tidak otentik pada korpus Ghazalian. Sejak banyak pengkaji al-Ghazali enggan untuk mengakui bahwa ia adakalanya bisa menggunakan bahasa filosofis, setiap penggunaan bahasa tersebut, menurut Lazarus-Yafeh, bisa digunakan untuk meragukan otentisitas tulisan-tulisannya. Lazarus-Yafeh menolak buku-buku karangan al-Ghazali yang menggunakan bahasa filosofis secara sederhana karena selalu ada ilmuwan yang menolak aspek-aspek ini dari pemikirannya, bukan karena keproblematisan sebagian buku berbahasa filosofis itu sendiri.

Sebuah kontroversi baru mulai memasuki kajian tentang al-Ghazali pada tahun 1992, ketika Richard M. Frank membisikkan bahwa al-Ghazali telah meninggalkan sistem kosmologis yang dikembangkan oleh Asy'ariyah, salah satu aliran dalam teologi Islam, aliran yang menjadi tempat asalnya, dan bahwa ia telah mengadopsi ajaran kosmologi Ibn Sina. Frank mengatakan bahwa al-Ghazali berhenti percaya bahwa Tuhan menciptakan segala kejadian di dunia secara langsung dan seketika, sebagaimana diyakini oleh aliran Asy'ariyah sebelum dia. Lebih dari itu, ia bahkan menganut penjelasan filosofis bahwa kekuatan daya cipta Tuhan menjangkau objek-objek ciptaan melalui serangkaian perantara dan penyebab-penyebab sekunder. Intelek yang terdapat di ruang kesembilan yang memediasi aktivitas penciptaan ke ruang *sublunar*, yang di situ rangkaian-rangkaian penyebab kedua dan efek-efeknya terhampar. Penyebab-penyebab ciptaan ini berubah sesuai dengan kodratnya dan membuat perbuatan Tuhan dalam mu'jizat kenabian itu mustahil, setidaknya dalam kerangka yang dipahami oleh teolog-teolog muslim. Menurut analisis Frank, al-Ghazali tidak lagi meyakini bahwa Tuhan membuat mu'jizat untuk membuktikan pernyataan-pernyataan para nabi-Nya.<sup>48</sup> Bagaimanapun, keberadaan mukjizat-mukjizat kenabian merupakan salah satu elemen fundamental yang terpenting dalam teologi Asy'ari klasik, dan ini merupakan, setidaknya menurut teologi Asy'ari sebelum al-Ghazali, sesuatu yang mutlak diperlukan dalam sistem teologi mereka.<sup>49</sup>

Dalam beberapa tulisan yang diterbitkan sebelum dan sesudah tahun 1992, Michael E. Marmura mengemukakan bahwa posisi al-Ghazali tidak pernah tidak pernah berseberangan dengan prinsip-prinsip mendasar dari teologi Asy'ari, tetap setia pada prinsip kosmologinya. Dengan menggunakan dokumentasi-dokumentasi yang kokoh, Marmura kemudian menolak kesimpulan yang diajukan oleh Frank. Mungkin orang dapat berdebat bahwa al-Ghazali telah menulis dua tipe pemikiran, satu yang mendukung analisis Frank tentang kosmologi filosofis dan satu lagi

---

<sup>47</sup>Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzali*, 249–63.

<sup>48</sup>Frank, *Creation and the Cosmic System*, 59.

<sup>49</sup>Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. 15.

sebagaimana dibuktikan oleh interpretasi Marmura yang mengatakan bahwa dia masih menggunakan kosmologi tradisional Asy'ariah. Tetapi memang, problem ini terus bergerak lebih dalam: Frank dan Marmura menggunakan beberapa karya al-Ghazali yang sama untuk mempertegas tesis mereka. Agaknya, teks-teks yang sama-sama ditulis oleh al-Ghazali dapat ditafsirkan secara berbeda, entah seperti tafsiran Frank atau Marmura.<sup>50</sup>

Dalam beberapa tahun terakhir, penulis mencoba melihat problem kosmologi, tujuannya untuk menguraikan kebuntuan akademik antara perbedaan interpretasi yang diajukan oleh Frank dan Marmura. Walaupun, pertama kali penulis terpantik pada subjek ini lewat karya Frank, pembaca akan mencatat bahwa kesimpulan penulis sekarang tentang kosmologi al-Ghazali adalah sangat berbeda dengan kesimpulan Frank. Jalan kesimpulan penulis diambil dari keduanya, Frank dan Marmura, menurut penulis contoh yang pas adalah apa yang disebut oleh G.W. Hegel sebagai progres dialektika. Sementara karya Frank dan Marmura adalah tesis dan anti-tesis (atau sebaliknya), artikel ini ingin dipertimbangkan sebagai sintesis. Betul-betul seperti gaya Hegel, tulisan ini tidak bertujuan untuk menolak salah satu dari karya mereka atau membuat salah satu dari karya mereka menjadi usang. Lebih dari itu, tujuan tulisan ini adalah sebuah sintesis yang mengangkat tesis-tesis yang lebih awal, memperbaikinya, memecahkan konflik mereka, dan melangkah menuju resolusi dan perkembangan yang baru.

Dalam tulisan ini, penulis mencoba untuk menawarkan sebuah interpretasi yang konsisten dari tema-tema yang berbeda dalam pemikiran al-Ghazali tentang bagaimana Tuhan menciptakan dunia dan bagaimana Dia mengaturnya. Tentu saja, interpretasi ini bukan satu-satunya jalan yang mungkin untuk membaca al-Ghazali, sebagaimana kita lihat dari Marmura dan Frank. Namun, penulis yakin bahwa bacaan-bacaan yang lain ini tidak memberi perhatian yang tepat pada semua tema yang al-Ghazali anggap penting. Frank, misalnya, menuduh al-Ghazali telah menjadi pembohong ketika ia menulis bahwa Tuhan adalah agen yang bebas yang memiliki pilihan bebas dalam tindakan-Nya. Marmura abai untuk mengambil penuh bagian kecil catatan yang di situ al-Ghazali menulis bahwa tindakan Tuhan itu penting. Penulis menyajikan sebuah bacaan yang mencoba untuk merekonsiliasi dua pernyataan yang tampaknya kontradiktif ini—dan beberapa statemen lain dalam karya al-Ghazali yang pada awalnya tampak sama-sama tidak dapat didamaikan.

Berdiri di antara kutub Asy'ariah dan Avicena, al-Ghazali kemudian mengembangkan kosmologinya sendiri. Al-Ghazali adalah pemikir yang sangat sistematis, dan mengingat bahwa di satu sisi sistem Avicena masih jauh lebih sistematis dari pada Asy'ariah, sehingga tidak mengejutkan bahwa dalam sintesisnya ini al-Ghazali masih lebih banyak berhutang budi pada Avicena daripada Asy'ariah. Melalui analisisnya, dia menemukan sebuah lorong kecil yang sangat menarik ke arah pengadopsian determinisme kosmologi Ibn Sina sembari tetap menjadi seorang teolog muslim yang berharap akan mempertahankan pilihan bebas Tuhan atas tindakan-Nya. Solusi al-Ghazali tentang bagaimana seorang teolog mengadopsi

---

<sup>50</sup>Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. 179-182.

kosmologi deterministik bahkan seperti relevan saat ini seperti dulu pada pergantian abad ke-6/ke-12. Kosmologi modern telah menjadi bagian dari fisika, tetapi sistem-sistem kosmologi kontemporer masih menyisakan ruang bagi kepercayaan yang diberikan dengan keberadaan hukum alam dan keberadaan susunan energi ketika permulaan alam semesta ini—sering disebut sebagai Big Bang—semua perkembangan selanjutnya dari partikel subatomik, atom-atom, galaksi-galaksi, bintang-bintang, planet-planet, kehidupan di beberapa planet, umat manusia, termasuk penulis, adalah, faktanya sebuah efek penting dari saat pertama dan tidak bisa berubah sekaligus, prosesnya dimulai 14 juta tahun yang lalu.

Sebagai seorang teolog, al-Ghazali hendak menerima pernyataan determinis ini. Faktanya, pandangannya tentang alam semesta sungguh mirip, walaupun ditetapkan dengan parameter-parameter kosmos geosentris Ptolemy yang mana permulaan dunia itu bukan ditandai oleh Big Bang, melainkan oleh *primum mobile* (*falak al-aflak*), yang paling jauh, lingkungan tanpa bintang dan intelek yang memerintah itu.<sup>51</sup> Namun, meskipun ia memiliki pandangan determinis tentang alam semesta, al-Ghazali tanpa letih memelihara pandangan bahwa tindakan Tuhan itu bebas dan Dia adalah satu-satunya “pencipta” atau *causa efisien* di seluruh alam semesta. Setiap kejadian, bahkan kepakan sayap seekor nyamuk pun dikehendaki dan diciptakan oleh-Nya.<sup>52</sup>

Lebih jauh, penolakan al-Ghazali terhadap teori kausalitas yang dikemukakan oleh para filsuf pun tidak menyiratkan bahwa ia meyakini okasionalisme ekstrem atau bahwa ia memang tidak percaya pada teori kausalitas. Di dalam *Ihya'*, al-Ghazali mengingatkan kaum Muslim:

Bila Engkau mengharap Allah membuatmu kenyang tanpa roti, atau membuat roti bergerak kepadamu, atau memerintahkan malaikat untuk mengunyahkannya buatmu dan menyaksikannya pindah ke perutmu—itu hanya akan memperlihatkan kebodohanmu tentang tindakan-Nya!<sup>53</sup>

Ia juga memanfaatkan hierarki wujud Ibn Sina untuk menjelaskan lima tingkatan eksistensi makna teks di dalam *Fayshal al-Tafriqah*. Di dalam buku ini, al-Ghazali menjelaskan bahwa wujud yang ditunjuk oleh sebuah kata dalam teks Qur'an atau Hadis memiliki lima kemungkinan bentuk eksistensi: (a) Wujud esensial (*al-wujud al-dzati*), (b) wujud inderawi (*al-wujud al-hissi*), (c) wujud imajinatif (*al-wujud al-kehayali*), (d) wujud intelektual (*al-wujud al-'aqli*), dan (e) wujud metaforis (*al-wujud al-syibhi*).<sup>54</sup> Teori al-Ghazali ini, seperti yang diperlihatkan oleh Griffel,<sup>55</sup> tampaknya dipungut dari teori Ibn Sina tentang indera batin (*al-hawass al-bathinab*). Serangan para ulama konservatif yang harus ia hadapi di Nishapur saat al-Ghazali mengajar di Madrasah

<sup>51</sup>Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, 253-260.

<sup>52</sup>Nazir Ahmad Sheikh, 'Philosophers Denial of God's Knowledge of Particulars. A Critical Evaluation of Al-Ghazali', *Our Heritage Journal* 22, no. 3 (2020).

<sup>53</sup>Al-Ghazali, *Ihya'*, 4: 249; dikutip oleh Eric Ormsby, *Ghazali* (Oxford: Oneworld, 2007), 80.

<sup>54</sup>Al-Ghazali, *Fayshal al-Tafriqah*, 33-39.

<sup>55</sup>Frank Griffel, "Al-Ghazali's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Aš'arite Theology," *Arabic Sciences and Philosophy*, 14 (2004), 101-144.

Nizhamiyyah di sana pastilah dilatarbelakangi oleh ‘penyelipan’ ajaran-ajaran para *filsuf* di dalam karya-karyanya ini. Walhasil, para pembaca al-Ghazali yang beralih dari *Tahafut* ke karya-karyanya yang lain, akan mendapatkan kesan bahwa dalam buku yang disebut pertama, ia sedang melakukan “permainan skeptikal” (*skeptical games*) terhadap tesis-tesis para *falasifah*.<sup>56</sup>

Dari situ menjadi jelas bahwa penolakan al-Ghazali terhadap sejumlah tesis para *filsuf* dalam metafisika dan ilmu alam menyiratkan bahwa ia tidak keberatan dengan tesis-tesis mereka di bidang-bidang yang lain atau bahkan pendekatan dan metodologi mereka dalam filsafat secara umum. Dengan demikian, menjadi semakin jelas bahwa yang dilakukan oleh al-Ghazali itu adalah lebih pantas disebut sebagai naturalisasi daripada kritik penghancuran tradisi filsafat dalam Islam.

### **Simpulan**

Berdasarkan penjelasan yang telah diterangkan pada bagian sebelumnya, maka dapat disimpulkan bahwa pernyataan al-Ghazali turut bertanggung jawab, untuk tidak mengatakan paling berperan penting, dalam membuat tradisi ilmiah dan filsafat hancur di Dunia Islam itu kurang tepat. Pasalnya justru semenjak al-Ghazalilah tradisi filsafat Islam, dalam hal ini teologi Islam, justru semakin menampakkan corak filsafat Islamnya yang lebih khas, karena pembacaan menyeluruh terhadap karya-karyanya menunjukkan bahwa al-Ghazali telah berperan penting dalam melakukan naturalisasi filsafat dalam tradisi Islam (teologi).

Selain itu, usaha al-Ghazali dalam menaturalisasi filsafat keranah tradisi Islam (teologi) termanifestasi pada pemikiran kosmologi. Memposisikan diri diantara dua kutub Asy’ariyah dan Avicena, al-Ghazali melakukan pengembangan terhadap pemikiran kosmologinya. Dalam pengembangan pemikirannya tersebut al-Ghazali lebih banyak berhitang budi pada Avicena dari pada Asy’ariyah. Mengingat pemikiran Avicena jauh sistematis dari pada Asy’ariyah sehingga tidak mengejutkan ketika pemikiran al-Ghazali sangat sistematis. Melalui analisisnya, al-Ghazali berusaha menggali suasana baru dalam pengadopsian determinisme kosmologi Ibn Sina dengan tetap berada sebagai teolog Muslim yang mempertahankan argumentasi kebebasan Tuhan atas tindakan-Nya. Meskipun ia memiliki pandangan determinis tentang alam semesta, al-Ghazali terus berupaya memelihara pandangan bahwa tindakan Tuhan bebas dan Dia merupakan satu-satunya “pencipta” atau *causa efesien* di seluruh alam Semesta. Setiap kejadian yang ada pada alam semesta tidak pernah luput dari ketentuan dan kehendak-Nya.

### **Daftar Pustaka**

---

<sup>56</sup> Leor Halevi, “Theologian’s Doubts.”

- Abd. Moqsih Ghazali, "Corak Tasawuf al-Ghazali dan Relevansinya Dalam Konteks Sekarang," dalam *Al-Tahrir*, Vol. 13, No. 1 Mei 2013
- Ahmad Atabik, "Telaah Pemikiran al-Ghazali tentang Filsafat" dalam *Fikrah*, Vol. 2, No. 1, Juni 2014.
- Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membincang Dialog Kritis Para Kritikus Muslim: al-Ghazali, Ibn Rusd, Thab Husein, Muhammad Abid al-Jabiri*, Yogyakarta: Teras, 2014
- Al-Akiti, M. Afifi. "The Good, the Bad, and the Ugly of *Falsafa*: Al-Ghazālī's *Madhūn*, *Tabāfut*, and *Maqāsīd*, with Particular Attention to Their *Falsafī* Treatments of God's Knowledge of Temporal Events," dalam Y. Tzvi Langermann (ed.), *Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, Turnhout: Brepols Publishers, 2009
- Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation*, New York: Routledge, 2012
- Al-Ghazālī, Abū Hāmid. *Al-Iqtisbād fi'l-'itqād*, diedit oleh Ibrāhīm A. Çubukçu dan Huseyin Atay. Ankara: Nur Matbaasi, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Al-Munqidz min al-Dhalāl / Erreur et Délivrance*, edisi dwibahasa Arab-Prancis yang diedit dan diterjemahkan oleh Farid Jabre. Beirut: Commission Libanaise pour la Traduction des Chefs-d'Oeuvre, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Faysal al-Tafriqah Bayna'l-Islām wa al-Zandaqah*, diedit oleh Mahmūd Bījū. Damaskus: al-Mathba'ah al-'Ilmiyyah, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, 5 jilid. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982.
- \_\_\_\_\_. *The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- \_\_\_\_\_. *The Incoherence of the Philosophers / Tabāfut al-Falāsifah*, edisi dwibahasa Inggris-Arab yang diedit dan diterjemahkan oleh Michael E. Marmura. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. *The Niche of Lights / Misykāt al-Anwār*, edisi dwibahasa Inggris-Arab yang diedit dan diterjemahkan oleh David Buchman. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1998.
- Al-Jābirī, Muhammad 'Ābid. *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdat al-'Arabiyyah, 1989.
- AP Alavi Bin Mohamed Bin Ahamed, 'Internal Dissensions Among The Early Muslims: Al-Ghazzali The Saviour Of True Islamic Philosophy', *Journal Of Shangha Jiaotong University* 16, no. 09 (2020): 151–61
- Badarusyamsi*, "Tasawuf al-Ghazali dan Jalaluddin Rumi," dalam *Tajdid*, Vol 13, No 1, 2014
- Badrus*, "Pemikiran Al-Ghazali dalam Tasawuf," dalam *Tribakti*, Volume 14 No.1 Januari 2005
- Bakker, Anton, *Metode Filsafat* (Ghalia Indonesia: Jakarta, 1986)
- Bakker, Anton dan Achmad Charris, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Kanisius: Yogyakarta, 1990)
- Ebrahim Moosa, *Ghazali and the Poetics of Imagination*, The University of North Carolina Press, 2005

- Edward Omar Moad, 'Al-Ghazali's Position on the "Second Proof" of the "Philosophers" for the Eternity of the World, in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers', *Sophia* 54, no. 4 (1 December 2015): 429–41, <https://doi.org/10.1007/s11841-014-0458-5>.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*, 3rd edition. New York: Columbia University Press, 2004.
- Frank Griffel, "... And the Killing of Someone Who Upholds These Convictions is Obligatory!? Religious Law and the Assumed Disappearance of Philosophy in Islam," dalam Andreas Speer dan Guy Guldentops (ed.), *Das Gesets*, Berlin: De Gruyter, 2014
- \_\_\_\_\_. "Preface" dalam buku. Frank Griffel (ed.), *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali Papers Collected on His 900<sup>th</sup> Anniversary. Vol. 2*, Brill, Leiden, 2016
- \_\_\_\_\_. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2009
- Garden, Kenneth. "Coming Down from the Mountaintop: Al-Ghazālī's Autobiographical Writings in Context," *The Muslim World*, 2011
- Georges Tamer, "Preface" dalam buku. Georges Tamer (ed.), *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali Papers Collected on His 900<sup>th</sup> Anniversary. Vol. I*, Brill, Leiden, 2015
- Ghazali Munir, "Kritik al-Ghazali Terhadap Para Filosof" dalam *Teologia*, Volume 25, Nomor 1, Januari-Juni 2014.
- Irwan Masduqi, "Kritik Nalar Arab dalam Perspektif Abid al-Jabiri" dalam *Jurnal Pemikiran Keislaman*, Vol 20 no. 1, 2013
- Jamhari, "Al-Ghazali dan Oposisiya terhadap Filsafat", dalam *Jurnal Ilmu Agama*, vol. 16, No. 1, Desember 2015.
- Janssens, Jules. "al-Ghazali Between Philosophy (Falasifa) and Sufism (Tasawuf): His Complex Attitude in the Marvels of the Heart (Ajaib al-Qalb) of the Ihya' Ulum al-Din," dalam *The Muslim World*, Volume 101, Oktober 2011
- \_\_\_\_\_. "Al-Ghazzālī's *Tabāfut*: Is It Really a Rejection of Ibn Sīnā's Philosophy?," *Journal of Islamic Studies*, Vol. 12, No. 1, 2001
- Kenneth Garden, "Coming Down from the Mountaintop: Al-Ghazālī's Autobiographical Writings in Context," dalam *The Muslim World*, 2011
- Mohd Syahmir Alias, 'Pemikiran Kefalsafahan Al-Ghazali Berkaitan Mimpi', *Jurnal Ulwan* 4, no. 1 (10 October 2019): 26–36.
- M. Amin Abdullah, *Filsafat Etika Islam, Antara al-Ghazali dan Kant*, Bandung, Mizan, 2002
- M. Faisol, "Struktur Nalar Arab-Islam Menurut Abid al-Jabiri" dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol 6, No. 2, tahun 2010.
- Marmura, Michael E. "Al-Ghazālī's Second Causal Theory in the 17th Discussion of his *Tabāfut*," dalam Parviz Morewedge (ed.), *Islamic Philosophy and Mysticism*, Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1981
- Mas'udi, "Menyingkap Hubungan Agama dan Filsafat: Mereda Kesesatan Filsafat al-Ghazali, Merespon Keterhubungan Filsafat dan Agama Ibnu Rusd" dalam *Jurnal Penelitian*, vol. 7, No. 2, Agustus 2013.

- Nailah Zubdiyyatil Fakhriroh, 'Konsep Dhikr Al-Mawt Dalam Perspektif Eskatologi al-Ghazali' (undergraduate, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2020), <http://digilib.uinsby.ac.id/39553/>.
- Naseeb Ahmed Siddiqui, 'Creation-From Pre-Eternity To Probability (Al-Jadid) Tahafut Al-Falasifah) A Contribution To The History Of Muslim Philosophy', *Ar-Raniry, International Journal of Islamic Studies* 4, no. 1 (28 July 2020): 117–48
- Nazir Ahmad Sheikh, 'Philosophers Denial of God's Knowledge of Particulars. A Critical Evaluation of Al-Ghazali', *Our Heritage Journal* 22, no. 3 (2020)
- Omer Michaelis, "'Even of the Philosophers": Taqlid in Maimonides' Guide of the Perplexed and its Sources" dalam *A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, No. 83, 2017
- Qurrotul Aini, 'Dissecting the Tahāfut Al-Falāsifah as the Critism of Ghazali Against the Muslim's Philosophy', *Farabi* 13, no. 1 (1 June 2016): 1–29.
- Rupinus Kehi, 'Potensi Etika Dalam Risalah-Risalah AL-Ghazali' (undergraduate, Widya Mandala Catholic University Surabaya, 2018), <http://repository.wima.ac.id/14699/>
- Sabra, A.I. "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Sciences in Medieval Islam: A Preliminary Statement," *History of Science*, 1987
- Scott Michael Girdner "Ghazali's Hermeneutics and Their Reception in Jewish Tradition Mishkat al-Anwar (The Niche of Lights) and Maimonides' Shemonah Peraqim (Eight Chapters)" dalam buku. Georges Tamer (ed.), *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali Papers Collected on His 900<sup>th</sup> Anniversary. Vol. I*, Brill, Leiden, 2015
- Wahyu Hidayat, 'Al Ghazali Ulama Sufi Dan Filosof', *Jurnal Matblaul Fattah : Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam* 11, no. 1 (10 August 2020): 38–47.
- William M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 117. Lihat juga William M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, Serie XIII of Ethical and Religious Classics of East and West, London: George Allen and Unwin, Ltd, 1953
- \_\_\_\_\_, "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazali" dalam *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 1/2 Apr., 1952
- Zaini Abdul Hanan, 'Menakar eksistensi dan Pemikiran Al Ghazali Sebagai Figur Intelektual Islam', *Jurnal Elkatarie : Jurnal Ilmu Pendidikan dan Sosial* 1, no. 02 (9 September 2019): 104–16, <https://doi.org/10.1234/elkatarie.v1i02.3623>.
- Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodology*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996